

# 中国初期仏教における教判思想

佐藤達玄

教判とはいうまでもなく教相判釈の略称であって、判とは剖判であり、釈とは解釈のことである。それは釈尊が一代の中に説かれた種々の教説を、その様相にしたがつて分析的に理解し、分類的に優劣を解釈判定することである。しかし剖判という以上、そこには単なる分類や分析にとどまらず、批判しようとする意味が含まれているとみるべきである。

この批判的精神に求めなくてはならない。それゆえ教判は、一方では分類的であると共に、他方では総合的であるといふ二つの性格を具有しているといえよう。

また、教相という「相」の字にも、教を分別し弁別する義があるといわれている。したがつて教判とは、仏教における種々の教義や立場を、ある基準に則つて批判し、判定して、その価値的上下を論定する態度をさすものである。他を批判するということは、批判するそのこと自体が、すでに自己の立場の確立を約束するものであるから、批判的・精神のないとこには進歩発展は考えられない。まして伝統承受の中に個性を發揮して、立教開宗しようとする積極的な意欲は、一に

中国仏教にあっては、教判は仏教を学ぶための不可欠の要件であり、それは同時に仏教の学的体系を構成するものであった。しかし、このような意味内容をもつ教相判釈論も、南北朝初期のそれのように、たんに雑然とした教門を分類配列した趣意になつたものと、隋唐以降のように、前代の学派中心の経典觀から、宗派中心の経典觀に進展して、教判によって自宗が仏教の中において、どのような地位を占めているかを示し、仏陀出世の本懷が自宗の説にあることを明らかにして、仏教を統一しようとする趣旨のものとの、二種に分類することができる。

小論においては、中国に仏教が伝来してから三百年もたつた南北朝時代に、なぜ教判思想が発生しなければならなかつたか、という内部要因に注目し、中国の初期仏教時代におけ

る数多くの教判思想を代表するものとして、天台大師智顥が挙げたいわゆる「南三北七」の十家に視点を合せて考察してみたい。

## 二

中国に仏教が伝来して以来、テキストとしての經典が訳出されるようになつたのは、後漢の桓帝（一四六—一六七在位）の時であり、安世高・支婁迦讃が相繼いで來朝し、多数の經典を翻訳したのに始まる。すなわち、安世高は建和二年（一四八）より靈帝（一六八—一八九在位）の建寧四年（一七一）ごろまでの二十余年間に、安般守意・陰持入・大小十二門・道地・人本欲生・阿毘曇五法・四諦・十二因縁・轉法輪・八正道・禪行法想等の小乘諸經典、約三十部三十七卷を訳出した。また、支婁迦讃は靈帝の光和（一七八—一八三）中平（一八四—一八九）の十二年間に、道行般若・首楞嚴・般舟三昧等の大乗經典を訳出した。こうして二人の翻訳三蔵によつて大小乗の經典が訳出されたとしても、仏教研究者たちにとっては、小乗に対立するものとしての大乗思想という意識のもとに仏教を理解したのではない。それは何よりもまず經典の思想内容が、中國思想に近似したものという意味合いから、なんらの抵抗を感じることなく中國的思惟を基盤として受容したのである。すなわち、仏教經典を儒教的・老莊的な諸思想によつ

て解釈し、あるいは逆に仏教經典によつて中國思想理解のための一助とする格義仏教の發達をもたらした。

また經典が翻訳された状態をみても、羅什以後のそれのように国家的な援助もなく、個々の翻訳三蔵がたがいになんらの連絡も統一もなく、各自が自由な訳語を使用して訳出したため、訳語においても直訳あり、意訳あり、または達意的な文章で印度的思惟を中國的に再表現した。このため彼我の論理上の相違や、体系性に稀薄な中國的思惟にとつては、それが著しく矛盾したものと感ぜられたが、雑然たるままの状態で受容せざるをえなかつたのである。

このように中國仏教は、外來宗教の当然たどるべき道として、初期の受容期からすでに翻訳仏教として出発した。それゆえ、たとえ文法的に正確な訳がえられたとしても、かれらは抽象的な「漢語の經典」を唯一の手がかりとして、仏教を研究したため、印度思想の正しい把握はきわめて困難であった。さらに後に種々の宗派が形成されるようになつたのも、歴史的必然性の外に、こうした翻訳仏教としての言語的不完全性がからみ合つていたであろうし、これがまた同時に種々の教判の性格を決定づける要因でもあつたと思われる。

中國において出家が公認されたのは、東晉の仏団澄（二二三—二三四八）が後趙の石虎・石勒の信任をえてからのことであるが、中国人の出家が公許されたとなれば、当然仏教の研

究も本格的となるであろうし、そのうえ東晋末期には仏典の訳出が末會有の盛況をきたしたことなどで、ここに仏典を整理統一しようとする氣運が表面化してくるのは必然の成り行きである。

しかし訳出された經典は、いずれも「如是我聞」の形式で始められていて、それがみな佛一代の所説と信ぜられていたのであるから、整理統一の基準がおのずから「佛説」という一点にしほられてくる。ところが當時手にしうる經典は、大小乗はもちろんのこと、さらに般若・宝積・大集・華嚴・法華・涅槃というさまざまの部類の經典があり、これら多数の大乗諸經典を中心にして佛教の教義が研究されていったのである。

だが研究が進むにつれて、これらの經典がすべて「如是我聞」の形式を備えていても、それらが佛陀の直説をそのままに伝えたものではなく、実は佛滅後數百年間にわたって印度や西域の諸地方で、いろいろな部派の人びとによって伝承され、改変され、または作製されたものであるということが分ってきた。こうして、かれらの佛教研究のひたむきな情熱は、佛教とは何か、佛陀説法の本質は何であったか、といふ本質論にぶつかった。しかしその本質的な内容を理解する最も手近かなものは、やはり訳出された經典以外にはなかったのである。それゆえかれらは、眼前に呈示された漢訳佛典の

相互の間に、矛盾した教説を発見したものの、一応かれらなりに次のような經典觀をもつようになった。すなわち

一切の經典は佛説であって、經典相互間に矛盾した教説があつても、その教説の帰趨は純一で多岐にわたってはならない。

と。しかしこの考え方も、当初より充分意識的に発生したのではなかつた。初期にあつては、かれらが研究した一經典の思想内容が、後に伝訳された他の經説を理解する上に、自然と思考の基本的態度を決定的ならしめたと思われる。すなわち大乗經典としては、般若經が早くより伝訳され、かつその思想傾向が老莊思想を好む兩晉時代の思想に類似していたという理由から、中国仏教学の初期においては般若思想が圧倒的勢力をもつっていた。それは肇論や中論疏に具体的に記録されているのによつて知ることができる。そのため他の諸經を研究するにも、すべて般若思想が基礎となつたのである。僧叡の法華經後序や、道生の法華經疏などをみても、法華經を解釈する場合にも般若の立場にあつたことが認められる。

しかし相次ぐ各種の訳出經典に接して、その理解の度が深まるにつれ、かれらの初期の經典觀である「一切の經典は仏説であつて、經典相互間に矛盾した教説があつても、その教説の帰趨は純一で多岐にわたってはならない」とする見方は、漸次修正してゆかざるをえなくなつた。ことに華嚴經や

涅槃經のようないくつかの特色ある大部の經典があらわれると、もはやそれらを一律に般若思想のみで理解することに根本的な疑問が生じ、それらの經典独自の思想的立場をも認めなければならぬようになってきた。

しかしそうかといって、仏教の教説を秩序のない雜然としたものであると考えることは、學問的な探求心からも、また宗教的な信仰心の上からも満足しうるものではない。いまこの当時における思想界の混乱の中にあって、一つの目標指針を与えたものとして指摘できるものに、羅什が廬山の慧遠の諮詢に答えた「鳩摩羅什法師大義」がある。これによると羅

什は

後五百歳來、隨諸論師、遂各附所安、大小判別<sup>(1)</sup>。

といつて、学派として大小乗の別があり、小乗と大乗とでは、同じく仏教といつても教理上に差異あることを明らかにしている。これは大小乗の立場の相違を無視したのでは、仏教の法相が混乱し、とうてい正しい理解が不可能であることを指摘したものである。それにもかかわらず、羅什門下の学者たちの研究の焦点は、大小乗の判別という問題よりは、むしろ大乘諸經の相互の思想的雑多を整理し秩序づけることに集中させていた。

しかしそうであるからといって、大小乗の判別ということが全く忘れられていたのではない。一例を示すなら

ば、南齊の竟陵文宣王は当時の仏教研究者が、成実論の研究に没頭して大乗經を等閑視するような風潮のあるのを慨いて、成実研究のために費やす労力を大乗の研究に向けさせようとした。その結果、成実論を抄略して九巻本を撰述せしめたことが伝えられている。文宣王のこうした態度は、梁の武帝にもみられる事であって、教団の外部からの積極的な活動は、教団にとっては大きな刺戟であった。これがために南北朝中期になると、学者の間に大小乗の判別こそ仏教を理解するには、必要欠くべからざるものとして注目されるようになってきた。

仏教界のこうした動きを示すものとして、当時の学者たちは大小乗の教相上の差異を明確にする意図のもとに、仏教概論といふべき幾多の大乗義章を著わした。すなわち義章・義記・義疏・玄義・玄論と名のつく一連の著述は、この風潮を物語っている。

このように次第に仏教の研究が進むにつれて、かれらは一つの方略論を生み出した。それはまず第一に、自己の仏教理解を前提として、自己の立場から諸經典の位置づけを行ない、自己の体系的見地から逆に仏陀の説法の意図するところを推察しようとする試みである。すなわち仏陀がどうして各種の經典を順序づけて説いたかという一つの形式に整理分類して、解釈的に展開させることに着眼したのである。教判が成

立する過程には、その考え方の根底に、こうした自己の立場を媒介とする解釈的方法が用いられるようになつた。その結果、初期の經典觀は次のように進展した。すなわち

すべての經典は仏説であるゆえ、種々雑多である教説にも、内面的な組織や連絡はあってしかるべきである。

と。

この考え方によると、すべての經典はみな仏説であるから、諸經は仏陀の在世中のいずれかの年時に説示されたものであるということになる。従つて經説に差異や不同が認められるときれば、それは全く説時の前後によるもので、經典全体に対する対して仏陀説時の年時や順序系列のあることが知られれば、必ずやその間に従浅至深の関係があつて、一つのまとまつた組織があるに違ひないとということになる。

こうした考え方方が生まれる条件としては、經典そのものに對する基本的な態度が確立しなくてはならない。すなわち仏陀成道時の説といふ華嚴經、仏陀成道後四十余年の説といふ法華經、仏陀入滅の際の説法としての涅槃經が伝訳されて、その性格や内容が会得されねばならない。かく説時の前後が教法の浅深に關係するという基本的な線が了承されたことにおいて仏陀晩年の説法であることを自称し、自他の教法を権実の名のもとに批判した法華經や涅槃經が影響力をもつていたことは注意すべきことである。

右のような経過をたどつて発生した中国仏教の教判思想の濫觴は、現存の資料による限り、南北朝初期における羅什門下の竺道生（一四三四）が四種法輪説（四時教判）を説えたことによるといえよう。このほか初期仏教時代における教判説を伝える主な資料として次のとおりである。

(1) 智顗（五三八—五九七）の法華玄義卷十の十家

(2) 吉藏（五四九—六二三）の大乗玄論卷五の四説

(3) 窺基（六三二—六八二）の大乗法苑義林章卷一の四説

(4) 法藏（六四三—七一二）の華嚴五教章卷第一の十家

(5) 澄觀（七三七—八三七）の華嚴經疏鈔玄談卷四の二十二説

などを挙げることができる。これらの諸資料をみても、六朝時代の仏教学者は教判の研究に相当力を入れていたことがうかがわれる。もともと教判そのものは、仏陀の教説を整理することで、一種の形式論である。だが教説を整理するということは、仏陀をいかに見るかということに直接ふれてくることになる。したがつて教判の上に、その人の思想内容が現わることとなり、またおのずからその人の信仰の立場を明らかにすることとなる。それゆえ後世になつてから、教判は、立教開宗の一要件として取扱われるようになつた。これは無理もないことであるが、その教判を主張した当初は、立教開宗の目標として教判を立てたのではなく、教界に漲っている宿題に迫られて、その解答を示したものにほかならない。こ

うしたことが教判を立てるにいたつた根本的動機といえよう。

南北朝時代の教判論は多種多様であるが、それらを総括するに次の一四種類に分けられる。

- (1) 教説の時節によって一代教を分類する
- (2) 教説の方法によって一代教を分類する
- (3) 教説の内容によって一代教を分類する
- (4) 仏化導の精神によって一代教を統一する<sup>(3)</sup>

この四項目に南北朝時代の主要な教判説を配当すると、智顗が法華玄義卷十でのべてある南三北七の十家にまとめることができる。それゆえ智顗の挙げた十家を中心に、初期の教判思想を考察してみたい。十家とは次の通りである。

- (1) 岚師の三時教
- (2) 宗愛法師の四時教
- (3) 柔・次二師及び慧觀の五時教
- (4) 北地師の五時教
- (5) 菩提流支の半満二教
- (6) 光統の四宗教
- (7) 護身の五時教
- (8) 耆闇の六宗教
- (9) 北地禪師の二教
- (10) 北地禪師の一音教

### 三

#### (1) 岚師の三時教判

に

虎丘山在蘇州。嵐師末詳氏族。<sup>(4)</sup>

とあるように、その本名さえも知られていない。だが智顗の

維摩經玄疏卷第六に

觀嵐法師三時明義。一有相法輪。二無相法輪。三常住法輪<sup>(5)</sup>

といい、澄觀の華嚴經疏鈔玄談卷四にも

武丘山嵐法師謂十二年前見有得道名有相教。十二年後齊至法華見空得道名無相教。最後雙照一切衆生仮性闡提作仮名常住教。<sup>(6)</sup>

といつていて、嵐法師は有相・無相・常住の三教判を唱えたことは事実であろう。澄觀はさらに「云武丘即蘇州山寺」といつていて、武丘山というのは僧伝によれば虎丘山の誤りであることが知られる。この虎丘山は、かつて道生が師説にそむいて一切衆生皆有仮性説を唱えたために、什門徒の排斥にあってこの山に避難したことや、梁の三大法師の人である僧旻もここに住していた<sup>(7)</sup>関係からみて、嵐法師の教判思想も道生となんらかの関係があつたものと思はれる。

さて智顗や澄觀の説によると、嵐法師とは觀嵐法師をさす

とみてよいであろう。炭師の三時教判は、涅槃經に最高の地位を与えていることからみて、涅槃を宗とした判釈であることは明らかである。ゆえに炭師は道生以後、吳の虎丘山に住んでいた涅槃宗系の学者であるはずで、道生の思想を祖述した南齊の劉虬（四三六—四九五）が頓漸二教判によつたという大乘義章（卷一）の説を前提とするかぎり、三時教判は劉虬と同時代か、またはそれ以後とみなければならず、早くても南齊より梁初の人でなければならない。<sup>(1)</sup>

しかしながらここに注意しなければならないことは、南齊より梁初にかけては、吉藏や灌頂も認めているように、涅槃宗の權威者として教界に名声を走せていた梁の三大法師、すなわち開善寺智藏（四五八—五二二）、光宅寺法雲（四六七—五二九）、莊嚴寺僧旻（四六七—五二七）がまだ活躍していた時代、涅槃經の五味相生説などによつて、四時・五時の教判がそれぞれ流行していた時代もある。当時の大勢としては、

涅槃宗の伝統を尊重して、五時教判が一般的に流行していたのであるから、同じ涅槃宗系の学者である炭師としても、当然この大勢に順応しなくてはならないはずである。しかるにあえて三大法師とは立場を異にした三時教判を別立して、自己の信念のもとにその思想的立場を堅持した人であるから、

三大法師とともに当時における相当な学者であつたに違ひないと思う。しかも涅槃宗の人びとが涅槃經の五味相生説に依

存して教判を立てるときは、四時・五時教判はとうぜん五味説に依らなければならないが、三時説はそこからは論理的に導き出すことは不可能である。してみれば涅槃宗内において異端説を立てたこととなるから、涅槃宗の權威たる三大法師の批判があつてしかるべきであるのに、現存する資料ではそれが見当らない。

それゆえ觀炭の教判は、三大法師が他界した梁末より陳初にかけて主張されたものと考えられる。布施博士も言及しているように<sup>(2)</sup>、梁代にもっとも栄えた涅槃宗も、その末期から陳初にかけては、新興勢力である三論宗や攝論宗の勢力におされて、よくやく衰えかけた時である。吉藏の法華遊意にみられる三論宗の根本、始末、攝末帰本の三輪教判や、円測撰解深密經疏の攝論宗の転・照・持の三法輪説は、ともに涅槃經の存在を無視して五時の教判を否定するような立場をとっている。

したがつてこのような教判が流行するようになれば、涅槃宗学派の人びとも保身の術として、いきおい三論や攝論に接近してその影響をうけたであろうことは考えられる。

智顗は南三北七の十家の教判をのべるなかで、

南北地通用三種教相。一頓二漸三不定。

といい、炭師の教判を説いて

一者虎丘山炭師。述頓與不定不殊前旧。漸更為三十二年

前、明三藏見有得道、名有相教。十二年後齊至法華、明見

空得道。名無相教。最後雙林明一切衆生仏性・闡提作仏。明

常住教也。<sup>12</sup>

といつてある。いまそれを図示すれば次の通りである。



前述のような時代的趨勢よりこの教判をながめれば、觀峩が新興勢力と提携して自宗の命脈を保とうとして考案したものが、三時教判の発生した理由であると思われる。

## (2) 宗愛法師の四時教判

從義の法華三大部補註卷三によれば

宗愛法師、未詳氏族。<sup>13</sup>

といつて、その伝の不明なことを伝えている。

智顥は法華玄義卷十上において

宗愛法師、頓與不定同前。就漸更判四時教。即莊嚴晏師所用三時不異前。更於無相教後常住之前。指法華會三帰也。万善悉向菩提。名同歸教也。<sup>14</sup>

というのみで、居住した寺や地名についてはなんら言及していないので、推定するより外ないが、布施博士は「宗愛法師

とは宗師愛師のことであろう<sup>15</sup>」といつてある。

ところが澄觀の華嚴玄談卷四には、法華師の有相・無相・常住の三教判をあげ、さらに

宋朝岌法師謂於前三時無相之後常住之前、指法華經為同歸教、以三會三帰一万善悉向菩提故。

といつて、智顥と同一の説を宋朝の岌法師に帰すのみで、宗愛法師の四時教判についてふれていないが、これは明らかに澄觀の誤りとみるべきで、智顥のいう宗愛法師の教判とみるとべきであろう。

前に述べたように、觀峩は漸教を三時に分類しているだけで、いまだ法華を独立させていないのに、宗愛はこれを独立させて、無相教と常住教の間に介在させて同歸教と名づけ、漸教を四時に分類した。これらのことから四時教判の思想発展のあとをみれば、宗愛は觀峩の思想を発展させたものであることが知られる。また智顥はこの四時教判を莊嚴寺僧晏が繼承したと伝えているから、宗愛法師は僧晏の先輩であることは間違いないであろう。

さらに宗愛が四時教判を唱えたことは、道生の四種法輪説の系統にぞくする人であろうとも考えられる。このように考えてくると、僧晏の先輩ということを前提とすれば、宗愛法師は南齊かおそらくとも梁初の人となる。布施博士は「この条件にかなう人師を僧伝その他に探索すれば、涅槃經集解に記

載せらるる曇愛及び僧宗の両師に先づ想到する」といってい  
る。<sup>(17)</sup>

曇愛については僧伝にも見当らないため年代推定は困難であるが、涅槃經集解卷一や卷四に曇愛・曇識が前後して並記されているから、曇識と同時代に活躍した高僧の年代から推定すると、曇愛は劉宋から南齊にかけて、すなわち五世紀ごろの人であろうと思われる。

さらに元曉の涅槃宗要によると、仏性義をのべる中で、  
此是白馬寺愛法師述生公義也。<sup>(18)</sup>

といつてはいるから、京師白馬寺に止住した曇愛法師であることが分る。かれが道生の義を祖述したというから、道生の四種法輪説に影響されて四時教判を唱えたことは明らかで、道生の学系にぞくする学者であつたことは当然である。

がみえる。それによれば

釈僧宗、姓嚴。本雍州漆莧人。晉氏喪乱、其先四世祖移居秦郡。年九歲為王安公弟子。諮承慧業。晚又受道於斌濟二法師。善大涅槃及勝鬘維摩等。每至講說聽者將近千余。妙弁不窮。應變無盡。而任性放蕩。亟越儀法。得意便行。不以為礙。守檢專節者。咸有是非之論。文惠太子將欲以罪摈徒遂。通夢有感。於是改意歸焉。魏主元宏遙挹風德。屢致書并請開講。齊太祖不許外出。宗講涅槃維摩勝鬘等。近盈百遍。以從來信施造太昌寺。以居之。建武三年卒於所住。春秋五十有九。<sup>(19)</sup>

とある。この伝にもとづいて僧宗が法瑗（四〇八—四八九）に師事した時代について考察すれば、法瑗伝に

元嘉十五年（四三八）、還梁州。因進成都、後東適建鄴。依道場慧觀為師。<sup>(20)</sup>

とあり、法瑗が道場寺の慧觀に師事した後であるから、おそらく法瑗を通して慧觀の漸悟義を学んだのであろう。

つぎに僧宗が晩年に師事した曇斌・曇濟について考察するに、曇斌は伝によると宋の元徽年中（四七三—四七六）莊嚴寺で卒している。かれは宋の孝武帝に器敬された京師多宝寺の青林法師より涅槃宗を諮詢して、京師の新安寺・莊嚴寺に住して十地・小品並に頓悟漸悟の旨を講じた涅槃宗の学者である。曇濟もこのころ同じく莊嚴寺に住して、學業才力をもつて教界に重んぜられた人であるといわれる。それゆえ僧宗はこの新安・莊嚴両寺のいずれかで頓漸兩義を学び、自己の教學体系を確立したことは明らかである。しかも頓悟義は道生の唱えるところであるから、道生の教判を繼承したものであろうことも考えられる。

ところが涅槃經集解第三十五には、五味相生説を解釈した僧宗の説を掲げて、

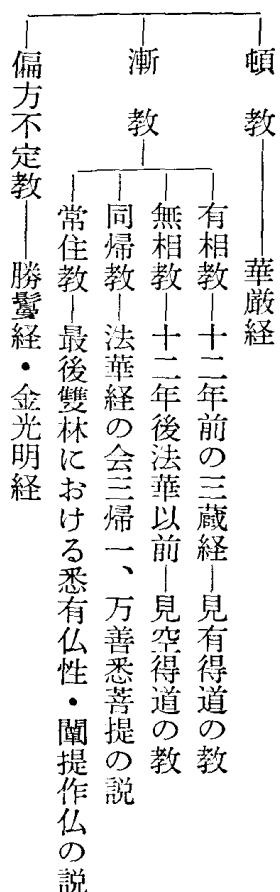
僧宗曰、聖行所以而成功。由經力。生入圓解也。如從牛出乳者、仏說小乘四諦法輪。此是成仏十二年中説也。從乳出酪者、謂十二年後、説三乘通教。大品經是也。酪出生蘇者、如思益維摩、抑挫

二乘、称揚菩薩也。從生蘇出熟蘇者、說法花破無三因果也。今此經明仏性常住、窮理尞性、如醍醐也。又出十二部者、小乘十二部也。從十二部出修多羅者、空教修多羅也。但言修多羅者、攝十二部故、但言本耳。出方等理正不耶。二乘等學般若、故以通教、為方等也。出般若者、一乘實慧般若也。從般若出大涅槃者、即今教也。又一解云、此經文小誤、般若應為第三、方等應在第四。<sup>(23)</sup>

とのべてている。これによれば僧宗にも五時説のあったことを認めなくてはならない。涅槃經集解には、涅槃經弘贊者として僧宗をあげているほどであり、僧宗の伝においても「善三大涅槃及勝鬘維摩等」というから、僧宗にも涅槃經の五味説に

よる五時の教判説があつたことを認めるべきであろう。僧宗と同時代の先輩である僧柔（四三七—五〇一？）慧次（四三三—四九〇）は、いずれも当時の優れた学者で、五時教判の唱道者といわれるゆえ、それらの影響をうけて五時教判を唱えた時期もあつたとみなければならない。

いま僧宗・曇愛両師の教判説を僧旻の所伝から推察して図示すると次のようになる。



この四時教判の特色とするところは、第二の無相教、第三の同帰教の独立は般若を中心とする諸大乘經典類や法華經の研究によつて、般若・法華の漸教中における位置を明示したものであり、道生以来の四時分類の型を踏襲したものであることが歴然としている。しかも前掲の僧宗の五味相生説の解釈によれば、維摩經・思益經の研究によつて、それらを抑揚教として三時に配して五時教判を形成したことは、四時教判の短所を補つたものであることが知られる。

### (3) 柔・次二師および慧觀の教判

前述の四時教判の不備を補ういみで形成されたのが、僧柔・慧次・慧觀・智藏・法雲等によつて唱道された五時教判である。それは四時教判と同じように、変遷発達したものであることはいうまでもない。

これらの諸師が活躍した当時は、すでに涅槃經や成實論の講究が盛行していた時であるから、かれらは涅槃經の五味説にもとづいて仏教經典を五つの範疇に分類し、体系的組織的に叙述しようと努力したのである。だがそこには、かれら中國人の思惟構造が強力に働いていたことを見逃してはならないと思う。

すなわち、かれらは古代から伝承されてきた古典の教えを、そのまま忠実に受け入れ、継承することに学問の意義と価値

を認めていた。それゆえ、かかる尚古的保守主義に立脚するかれらの伝統的思惟構造は、仏教の受容形態をもそのように規定してしまったのである。すなわち五時の教判は、中国古来の五常五行思想と涅槃經の五味説との美事な配合であったといえる。そして現実的な中国人は、人間性を肯定するいみから、理的なものより、より事的なもの、さらに機的なものへとの関連のもとに教法を受容すべきであるという基本的態度を確立した。このことは、いくら深遠な教理思想でも、それを受容する人に適するものでなければなんらの価値のないことを示している。このように人間の機根との関連のもとに仏教を受容すべきであるという基本的な考え方が、自然と五時教的な展開過程をたどらしめたといえよう。

さて、智顥は五時教判を紹介するにあたり、僧柔・慧次・慧觀の順序をもつてしているが、かれらの生卒年代から考察すれば、慧觀・僧柔・慧次と次第すべきである。すなわち、

梁高僧伝によると、僧柔<sup>(24)</sup>（四三七—五〇一？）は齊の延興元年（四七二）に六十四才で示寂したというが、これは北魏の高祖孝文帝の時の年号であって、南朝では宋の明帝の泰始七年にあたる。そのうえ僧柔は伝記から推察すると南斈の人であつて、続高僧伝卷五法雲伝によると

齊永明中（四八三—四九三）、僧柔東帰、於道林寺<sup>(25)</sup>發講。雲諮決累日。

とあり、光宅寺法雲も僧柔に師事してその指導を受けていたことが知られる。かかる史実にもとづけば、僧柔の入寂は延興元年ではなく、南齊末の中興元年（五〇一）でなければならぬ。

つぎに慧次<sup>(26)</sup>（四三三—四九〇）については、齊の永明八年（四九〇）に五十七歳で卒すと明記しているので問題はないが、かれの伝には涅槃經關係については一言もふれず、ただ成実・三論を講じていたというから、羅什の学系を受けた学者であることはいうまでもない。また梁の三大法師がともにかれの弟子となっているほどであるから、当時の学者として必ずや法華經や涅槃經に通じていたであろう。智顥も法華玄義において、智藏・法雲も僧柔・慧次とともに五時教判の唱道者として重視しているから、慧次も涅槃弘贊者とみて間違いないと思う。

また慧觀<sup>(27)</sup>については「宋元嘉中卒。春秋七十有一。」といふのみで示寂年時が判然としない。だがつきの三つの資料によつて、ほば年代を知ることができるとと思う。

- (1) 出三藏記集卷九、第十七所収の慧觀作勝鬘經序の「大宋元嘉十三年（四三六）、歲次玄朶八月十四日、初転梵輪。說千月經。」
- (2) 同卷十五所収の釈寶雲伝の「道場慧觀臨卒請雲還都總理寺任。雲不得已而還。居歲余復還六合。以元嘉二十六年（四四九）卒。春秋七十余。」

(3) 歴代三宝記卷十、求那跋陀羅伝訳の条の「元嘉二十年(四四二年)」

三) 訳於道場寺。慧觀筆受。<sup>31)</sup>

これらの三資料によつて考へれば、慧觀の示寂は元嘉二十一年(四四三)から同二十五年(四四八)の間とすることができよう。これによれば慧觀は僧柔・慧次より先輩といふことになる。

さらに慧觀は、宋の元嘉中の示寂であるから、虎丘山の觀峩や僧宗・曇愛と同時代であるが、この三人のうち僧宗を除いた二人は生卒年代が不明のため、慧觀とどちらが先後であるか分らない。しかし教判思想の發展過程より眺めると、觀峩の三時教判、僧宗・曇愛の四時教判、慧觀の五時教判といふように、漸教の分類が次第に増加されてきている。この点のみからいえば、慧觀は觀峩や僧宗・曇愛と同時代であるが、かれらの欠点を補つて五時教判を唱えたのであるから、当然後輩ということになる。

しかし、これはあくまでも漸教の分類を中心に教判思想の發展を推考したことであるから、数の増加という問題のみで思想の新古や、人の先後を速断することは危険であるが、一応このように考察することも可能であろう。

さて、吉藏は慧觀の教判について法華玄論卷三に

宋道場寺惠觀法師著涅槃序、明教有三種。一頓教即華嚴之流。二漸教謂五時之說。後人更加其一復有無方教也。三大法師並

皆用<sup>レ</sup>之。<sup>32)</sup>

といつてゐる。この吉藏の説によると無方教の一つは後人が

道場寺沙門慧觀仍製<sup>ニ</sup>經序。略判<sup>ニ</sup>佛教<sup>ニ</sup>凡有<sup>ニ</sup>二科。一者頓教即華嚴之流。但為<sup>ニ</sup>菩薩<sup>ニ</sup>具足顯<sup>レ</sup>理。二者始從<sup>ニ</sup>鹿苑<sup>ニ</sup>終竟<sup>ニ</sup>鵲林<sup>ニ</sup>。自淺至<sup>レ</sup>深。謂<sup>ニ</sup>之漸教。於<sup>ニ</sup>漸教內<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>五時<sup>ニ</sup>。

といつてゐる。この吉藏の説によると無方教の一つは後人が附加したもので、慧觀はただ一代教を頓漸二教に大別したのみであるというのである。慧觀の経序は今日みることはできないが、すでに吉藏がこれを引用しているほどであるから、事実とみなすべきであろう。それゆえ一代教を頓・漸・不定の三教に大別する当時の一般的傾向に反して、頓・漸二教に分類した始めは慧觀であるといわなければならない。

ところがこの問題に関して、澄觀は華嚴玄談卷四において齊朝隱士劉虬亦立<sup>ニ</sup>漸頓<sup>ニ</sup>教。謂華嚴經名為<sup>ニ</sup>頓教<sup>ニ</sup>、余皆名<sup>レ</sup>漸。始自<sup>ニ</sup>鹿苑<sup>ニ</sup>終於<sup>ニ</sup>雙林<sup>ニ</sup>、從<sup>レ</sup>小之大故<sup>ニ</sup>。

といつてゐるが、南齊の隱士劉虬(四三六—四五九)の生卒年代に照せば、明らかに慧觀が先輩であることは明らかである。それゆえ吉藏の大品經遊意に

作五教師不同。兩義本是慧觀師所說也。<sup>33)</sup>

というように、五時教判は二教判とともにやはり慧觀に始まるふとみるべきであろう。

しかし吉藏は、大品經遊意<sup>34)</sup>に開善寺智藏(四五八—五二二)

の説として、五時教を三乗別教、三乗通教、抑揚教、同帰教、常住教と名づけて、智藏が五時教を主張した事実をのべている。

ところが智藏は、慧觀が示寂してから約十年後に出世しているから、慧觀説を開善が継承したとみてよいであろう。さらにまた吉藏は、梁の三大法師の一人である光宅寺法雲（四六七—五二九）も五時教判を継承していたことを伝えている。すなわち吉藏の法華玄論卷二には

光宅雲公言……教有五時。唯第五涅槃是常住教。四時皆無常。法華是第四時教。是故仏身猶是無常。

といい、光宅寺釈法雲撰法華義記には、

(1) 但隨根性有五時差別。時時衆如說修行。……仏滅度後、仍採拾三藏具述五時。

(2) 若人得羅漢果竟、要聞如來說此法華、知万善同帰、然後得入涅槃。若不聞說法華同帰、終不得入涅槃。

とのべているから、法雲の五時教判の存在も認めるべきである。しかし法雲の五時教判は形式的には、従来の通説にしたがつて涅槃を最後とするものの、かれの意のあるところは

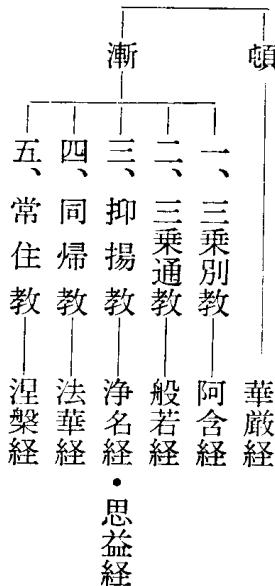
「若不聞說法華同帰、終不得入涅槃」というように、法華の教理に重点をおいて五時教判を唱えたことは事実であろう。伝記にも

及年登三十。建武四年（四九七）夏。初於妙音寺開法華淨名經序正條源群分名類。學徒海湊四衆盈堂。……機弁

若疾風、應變如行雨。當其鋒者罕不心務。賓主咨嗟朋僚胥悅。時人呼為作幻法師矣。講經之妙獨步當時。（中略）於妙法華研精累思。品酌理義始末照覽。乃往幽巖獨講斯典。

とあるように、当代随一の法華学者であったから、同じ五時教判でも智藏と法雲とでは、法華・涅槃に対する見方が根本的に異っていたと思われる。

いま慧觀説の五時教判を図示すれば次の通りである。



#### (4) 北地師の五時教

北地師とは誰のことか智顥も言明していないが、普寂の法華玄義復真鈔卷六には次のように伝えている。

按北地諸德立五時者多矣。故今通漫言北地師。劉虬居士亦依用此判耳。

これによれば、劉虬が北地の五時教判を依用していたことが知られる。

南齊の隱士劉虬（四三六—四九五）の伝は、南齊書卷五十四、南史卷五〇、広弘明集卷十九の齊文公蕭子良の与荊州隱士劉虬書等にみえ、そのほか高僧伝の諸処にその名をみることが

で  
き  
る。

劉虬は南陽（河南）の人であるが、早くから江陵（湖北）に住んでいた。宋の明帝（四六五—四七二）の時に仕官して当陽の官職についたが、三十二歳の時に官を辞して草堂に隠棲し、もっぱら仏教の研究に精進した。南齊の竟陵王子良は、その高風を聞いて招致しようとしたが応ぜず、隠者として建武二年（四九五）に五十八歳で卒した。広弘明集には、かれの仏教理解について

惟研精仏理。述善不受報、頓悟成仏義、當時莫能屈。注法華等、<sup>(42)</sup>講涅槃大小品等。<sup>(43)</sup>

といつてあるから、教理的には道生の善不受報、頓悟成仏義を伝承するものと思われる。

道宣の続高僧伝卷九の隋荊州等界寺釈法安伝には、劉虬が等界寺で法華を注し、今も経台余基が存していると記している。また吉藏の法華玄論卷一、明翻訳縁起の条には、羅什門下の竜象による法華經研究の盛況をのべ劉虬が新旧の法華經研究の成果を総合して、その長所をとつたことをのべて、

次乎者代。有清信優婆塞劉虬。与二十許名僧。依傍安・林・壘・遠之例、什・肇・融・恒之流。撰錄衆師之長。稱為注法華也。<sup>(44)</sup>といつてある。

このように仏教界に重きをなした劉虬は、中国仏教界に提供された一切経を頓漸二教に大別して、五時七階の教判を案

出したのである。当時は南北ともに五時の教判が行われていたが、智顥は北地の五時について

北地師亦作「五時教」而取「提謂波利」為「入天教」合「淨名般若」為「無相教」余三不異「南方」。<sup>(45)</sup>

といつて、提謂波利經（二卷）を人天教として第一時に立てたところに、その特長を認めている。しかしこの北地の五時が、劉虬の五時といかなる関係があつたかはふれていない。

北地の五時教判について注目すべきことは、偽經（梵本から翻訳した正經に対していう）としての提謂波利經が正經と肩を並べて、教判組織の中に登場したという事実である。

提謂波利經はいうまでもなく、廢仏毀釈を断行（四四六）した北魏の太武帝の後に即位した文成帝が、復仏許可（四五二）した後に、沙門統曇曜によつて北魏の帝都大同で撰述（四六〇頃）された公認の偽經である。曇曜は庶民大衆に仏教を理解させることを目的として、中国の俗信仰を取り入れ、とくに三帰五戒の受持を平易に説き、五戒を五行思想に配して巧みに中国思想との融合を計っている。しかもこの經は、仏陀が成道後最初に説法したものであるという形式をもつて、在家人たる商人を対象としているため、庶民教化には好個の經典として重視され北地一帯に非常な勢いで流行したのである。

めていたことが劉虬の教判から理解されるのである。

さて劉虬は、前掲の広弘明集が示すように、道生の善不受報や頓悟成仏義を伝承していることからも、江南涅槃宗学派に属する学者であつたと思われる。かれの教判思想をのべたものとして注目すべきものに、劉虬作の無量義経序がある。

いまその経序の中から教判に関する部分を掲げると、

根異教殊其階成レ七。先為波利等說五戒。所謂人天善根一也。

次為拘隣等轉四諦。所謂授聲聞乘二也。次為中根演十二

因縁。所謂授緣覺乘三也。次為上根拳六波羅蜜。所謂授以大乘四也。衆教宜（冥？）融群疑須導。次說無量義經既稱得道差品、復云未頤真実。使發求實之冥機。用開極之由序五也。故法華接唱顯一除三、須彼求實之心。去此施權之名六也。雖權開而實現、猶掩常住之正義、在雙樹而臨崖、乃暢我淨之玄音（旨？）七也。過斯以往、法門雖多攝其大歸數尽於此。<sup>(46)</sup>

といつて七階説をのべている。これに対しても隋の慧遠の大乗義章卷一には、劉虬の五時七階説を次のように説明している。

律未說空理。

(3) 仏成道已三十年中、宣說大品空宗般若維摩思益。三乘同觀、未說一乘破三帰。又未宣說衆生有仏性。

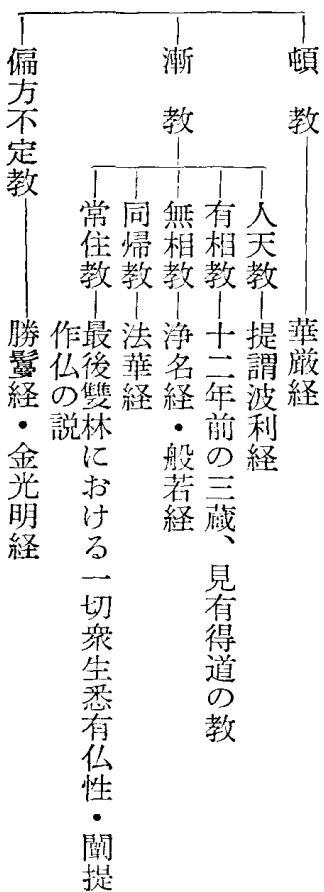
(4) 仏成道已四十年後、於八年中說法華經、辨明一乘破三帰一、未說衆生同有仏性。但彰如來前過恒沙未來倍數、不明仏常。是不了教。

(5) 仏臨滅度、一日一夜說大涅槃、明諸衆生悉有仏性。法身常住。是其了義。此是五時。言七階。第二時中、三乘之別通余說七。

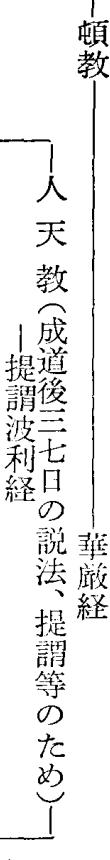
この慧遠の伝える劉虬の五時七階説を、北地師の五時教に配すると次のようになる。

- (1) は五時教中の第一人天教に当る。
- (2) は五時教中の第二有相教に当る。
- (3) は五時教中の第三無相教に当る。
- (4) は五時教中の第四同帰教に当る。
- (5) は五時教中の第五常住教に当る。

### 北地師の五時教



## 劉虬の五時七階



七

といつてゐる。ここに劉公といふのは、五時教判を唱えた劉虬であることは明らかである。

(五時)  
一乘教 (成道後四十年の説法) — 法華經  
常住教 (入滅に臨んでの説法) — 涅槃經

北地師の五時教判と、劉虬所説の教判を図示すると前図の通りである。

慧遠の伝える劉虬の教判は、智顗が法華玄義でいう北地師の五時教と異なるが、劉虬の無量義経序から推察すると、かれの正判は七階説にあつたと思われる。しかもこの五時教判は、地論師の五宗教判とも異なつていて、涅槃を宗とする教判であることは、かれが涅槃系統の学者であることからも知られる。智顗がいうように、第二・第四・第五の三教は、南地の五時教に異なるというから、北地師たちは南地の劉虬の五時教判を依用していくことが知られる。

澄觀 (七三七—八三八) の華嚴經疏鈔玄談卷四にも、漸教中に五教を開く説を挙げた中で、道場慧觀のほかに劉公という者の説を挙げて、

劉公不<sub>レ</sub>用<sub>二</sub>抑揚<sub>二</sub>而有教之初取<sub>二</sub>提謂經<sub>二</sub>為<sub>二</sub>人天教<sub>二</sub>。道場慧觀者即

上元道場寺僧言<sub>ニ</sub>五教<sub>者</sub>、一有相教、二無相教、三抑揚教、四同帰教、五常住教。言<sub>ニ</sub>抑揚<sub>ニ</sub>者謂<sub>ニ</sub>抑<sub>ニ</sub>挫声聞<sub>ニ</sub>褒<sub>ニ</sub>揚菩薩<sub>ニ</sub>故。劉公五者一人天教、二有相教、三無相教、四同帰教、五常住教。<sup>48</sup>

(5) 菩提流支の半滿二教判  
菩提流支は北天竺の人で、三歳に通じ常に弘法を志していいた。魏の宣武帝の永平元年 (五〇八) 洛陽に来るや武帝は親しく慰労して永寧寺に任せしめ、五百の梵僧をして供給せしめた。かれは永平元年より天平二年 (五三五) までに入楞伽經、深密解脱經、不增不減經、唯識論、金剛般若經論、法華經論、無量壽經論、百字論等三十九部を訳し、一音教の教判を唱えて、聖教はすべて一音一味一雨であると主張した。ところが流支の教判については古來異説が多く、あるいは頓漸二教判、あるいは半滿二教判を説いたといわれている。

しかし仏教を二つに大別する考え方には、すでにインドにみられ、龍樹の大智度論や弥勒の瑜伽師地論に現われていて、大乘論師で広義の二教あるいは二藏教判を採用しないものはない。だが教判の性格からすれば、菩提流支の教判のようには簡単なものは、中国に発達した教判仏教の立場からいうと価値あるものとは思えない。

さて、半満二教判の創始者として、古来菩提流支説、曇無讖説の二説の流れがある。

菩提流支説を伝えるものに、次のものがある。

(1) 智顥（五三八—五九七）の法華玄義卷十上に

<sup>49)</sup> 菩提流支明<sub>二</sub>半満教。十二年前皆是半字教。十二年後皆是満字教。

(2) 吉藏（五四九—六二三）の法華玄論卷三に

菩提流支此云道希。其親翻地論但明半<sup>50)</sup>満。

(3) 吉藏の勝鬘宝窟卷上本に

從菩提流支度後、至於即世、大分仏教為半満兩宗。亦云声聞菩薩<sup>51)</sup>二藏。

(4) 窺基（六三二—一六八二）の法苑義林章卷一に

菩提流支法師亦立三<sub>二</sub>時教。

曇無讖説を伝えるものに、次のものがある。

(1) 円測（六一三—六九六）の解深密經疏卷一に

所謂半満如曇無讖。

(2) 慧苑（一七一二一）の統華嚴經略疏刊定記卷一に

西秦曇牟讖三藏。立半満二教。謂依涅槃經喻頤大小乘教如半満

字。隋遠法師亦同此立。

(3) 澄觀（七三七—八三八）の華嚴經疏鈔玄談卷四に

西秦曇牟讖三藏立<sub>二</sub>半満教。即声聞藏為<sub>二</sub>半字教、菩薩藏為<sub>二</sub>満字教。隋遠法師亦同<sub>二</sub>此立。

これらの資料によると、流支説をとるものは智顥・吉藏・窺基と伝承し、曇無讖説をとるものは円測・慧苑・澄觀と伝

承されている。だが、この半満二教判は、両者の中いずれが唱えたかということは、二人とも著書がないため推定するより外に方法がない。この問題に関して林屋友次郎氏は、「曇無讖自身は教判のために半満を説いたのではない。彼は彼が訳出した涅槃經中に出てくる半字満字が言語系統を異にする漢人に理解せられなかつた為に、彼等の質問に応じて半満の説明をなしたに過ぎないのである」<sup>56)</sup>といつている。

ゆえに半満二教判は、智顥や窺基のいうように菩提流支の創唱とみた方が妥当ではないかと思う。吉藏も三論玄義において、三經（大品經・法華經・涅槃經）三論（智度論・地持論・正觀論）を引証し「但應立大小二教、不應制於五時」といったのも、この二教判の態度を徹底せしめたものといえよう。

次に菩提流支に一音教の教判があつたというが、この一音教判についても羅什説・流支説があつて一定しない。これについては後に述べる。

#### (6) 光統の四宗教判

光統とは慧光（四六七—五三七）僧統のことと、かれは四分律宗成立の源を開くとともに、十地論の学者でもあり、後世地論南道派の祖となつた人である。今日かれの著書としては、わずかに華嚴經義記の断片が伝えられているのみで、これによつて慧光教学の全般を論ずることはできないが、かれ

の教判として伝えられるものに四宗・六宗・三教説がある。

かれの四宗教判説を伝える資料に次のものがある。

(1) 智顕の法華玄義卷十に

仏駄三藏、学士光統、所<sub>レ</sub>辨四宗教。一因縁宗、指<sub>ニ</sub>毘曇六因四縁。二仮名宗、指<sub>ニ</sub>成論三仮。三詮相宗、指<sub>ニ</sub>大品三論。四常宗、指<sub>ニ</sub>涅槃華嚴等常住仮性本有湛然<sub>〔57〕</sub>也。

(2) 吉藏の法華玄論

北地諸地論師明四宗五宗等説。是事云何。答此皆影四五時教故作是説耳。<sup>〔58〕</sup>

(3) 吉藏の勝鬘宝窟

北土影於五時。立四宗教。謂因縁仮名不真及真。<sup>〔59〕</sup>

(4) 吉藏の大乗玄論卷五に

地論師云、有三宗四宗。三宗者、一立相教、二捨相教、三顯真實教。為二乘人説有相教。大品等經廣明無相。故云捨相。華嚴等經、名顯真實教門。四宗者、毘曇是因縁宗。成實謂仮名宗。

三論名不真宗。十地論名真宗。

(5) 吉藏の中觀論疏

如旧地論師等辨四宗義。謂毘曇云是因縁宗。成實為仮名宗。波若教等為不真宗。涅槃教等名為真宗。<sup>〔60〕</sup>

とのべてている。これらの資料にもとづけば、智顕・吉藏の所伝はともに一致するし、その教判がたとえ三宗四宗の相違があるにせよ、地論師の教判は最初から四宗判であったということがいえる。しかもそれは南地の五時教が北地に影響して、四宗教判を形成したものであろう。

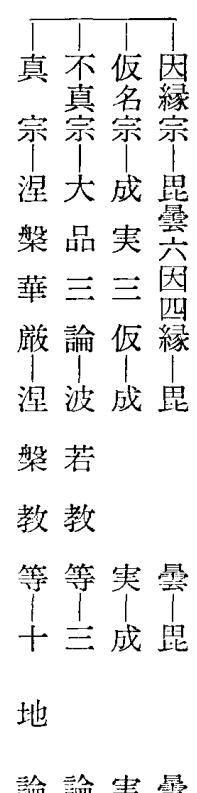
地論師の教判が四宗判であつたことを傍証するものに、光統の弟子の大衍法師曇隱（寂年不明）が四宗教判を唱えていたことを、法藏は華嚴經探玄記卷一で次のように述べている。

齊朝大衍法師等立<sub>ニ</sub>四宗教。一因縁宗、謂即小乘薩婆多部等。二仮名宗、謂成實論及經部等説。三不真宗、謂諸部般若、説<sub>ニ</sub>即空理<sub>〔明〕</sub>一切法不真<sub>〔実〕</sub>等。四真宗、謂華嚴涅槃、明<sub>ニ</sub>法界真理仮性等<sub>〔故〕</sub>。

慧光や曇隱の教判にても分るよう、地論師たちは菩提流支・勒那摩提、仏陀扇多によって十地經論が伝訳される以前から、一般に涅槃・華嚴を弘賛していたから、智顕や法藏の所伝は、吉藏のそれよりもよく地論師の教判の姿を伝えたものといえよう。いま智顕・吉藏所伝によつて、四宗教判を図示すると次の通りである。

智顕所伝

吉藏所伝（中觀論疏）吉藏（大乘玄論）



この図によつて知られるように、初期の教判においては、教判の対象が經典内の教相を主としたのに対し、時代が降り宗派形成が進行するようになると、どうしても自己の属する宗派の信仰的立場から、經典以外に論部までを含めて一切經を眺めようとする傾向をとるようになつた。かくして教判

そのものも、ますます複雑化し、立場や観点の相違により相当な変化がみられるようになった。

慧光はまた一代教を三教に分類した三教説を主張したともいわれている。これについては次の二説がある。

(1) 円測の解深密經疏卷一に

或説三教。所謂通教・別教・円教。光統法師等作如是説。慧光法師是國統故名光統<sup>(63)</sup>也。

(2) 法藏の華嚴經探玄記卷一に

後魏光統律師承<sub>3</sub>習<sub>3</sub>佛陀<sub>3</sub>三藏<sub>3</sub>立<sub>3</sub>三種教。謂漸頓圓。光師积意、一為<sub>3</sub>根未熟<sub>3</sub>先說<sub>3</sub>無常<sub>3</sub>後乃說<sub>3</sub>常。先空後不空等。如<sub>レ</sub>是漸次名為<sub>3</sub>漸教。一為<sub>3</sub>根熟之輩於<sub>3</sub>一法門、具足演<sub>3</sub>說一切仏法。謂常與<sub>3</sub>無常<sub>3</sub>空不空等。一切具說。更無<sub>レ</sub>由<sub>レ</sub>漸故名為<sub>レ</sub>頓。三為<sub>3</sub>於上達分階<sub>3</sub>仮<sub>3</sub>空<sub>3</sub>不空<sub>3</sub>等。說<sub>3</sub>於如來無礙解脱究竟果德圓極秘密自在法門<sub>3</sub>故名為<sub>レ</sub>圓。即以<sub>3</sub>此經是圓頓所攝<sub>3</sub>後光統門下遵統師等亦皆宗承同<sub>3</sub>於此説<sup>(64)</sup>。

この両説の中、前者は円測が天台の藏通別圓の化法の四教を混入したものであるから、慧光の立場は後者の漸頓圓の三教説が正判というべきである。地論宗は華嚴經を重視して、仮陀の自内証の法門としての頓教とみるとともに、衆經中もつとも優れた教であるといひで、圓教の名を用いたものであろう。

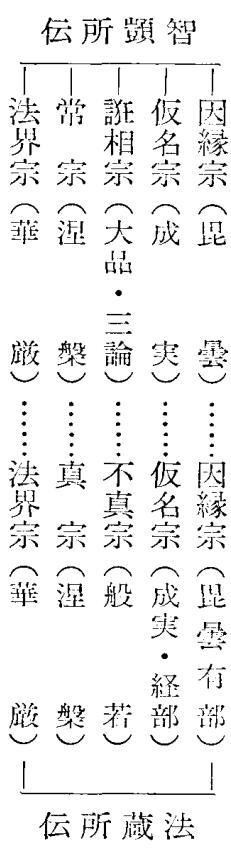
(7) 有師（護身）の五宗教

有師すなわち護身法師の五宗教判について、智顗・法藏の所伝を記すと次の通りである。

(1) 法華玄義卷十上に

有師開<sub>3</sub>五宗教<sub>3</sub>四義不<sub>レ</sub>異<sub>レ</sub>前。更指<sub>3</sub>華嚴<sub>3</sub>為<sub>3</sub>法界宗<sub>3</sub>。即護身依<sub>3</sub>護身法師<sub>3</sub>立<sub>3</sub>五種教<sub>3</sub>。三種教同<sub>3</sub>前行師<sub>3</sub>。第四名<sub>3</sub>真宗教<sub>3</sub>。謂涅槃等經明<sub>3</sub>仮性真理<sub>3</sub>等。第五名<sub>3</sub>法界宗<sub>3</sub>。謂華嚴明<sub>3</sub>法界自在無礙法門<sub>3</sub>等。

この両伝により五宗教判を図示しよう。



この両者の所伝を比較すると、両者ともに前述した地論師の四宗教判に第五の法界宗が加わったのみで、他は全く同じである。ゆえに智顗のいう有師の五宗教判とは、四宗教判の発展したものであることは明らかである。さらに智顗や曇隱も指摘しているように、地論宗の初期においては、涅槃・華嚴兩經を併置しているが、この五宗判においては両經を分離して華嚴經に最高の価値を与えていることである。これによつても涅槃学派よりも地論学派の勢力が次第に高まってきた

ことが窺えるのである。しかし地論宗においては、涅槃經を講究しないものはほとんどないが、南北では涅槃經に対する見解を異にしている。すなわち南地では一代聖教の最後をなす涅槃常住教を根本としていることは、前述の諸種の教判によつても知られるが、北地にあつては地論宗の盛行に影響されて、涅槃經を華嚴經と同価値に取扱い、その間に優劣の差を認めていないようであるが、やはり華嚴圓教を根本として重視しようとする態度が曇隱の四宗教判によつても窺われるのである。

この教判を唱えた護身法師とは、智顗のいうように護身寺の自転法師のことであるが、自転法師の生卒年代は不明である。慧苑は續華嚴經略疏刊定記卷<sup>(68)</sup>一に齊朝護身法師といつてゐるから、北齊時代（五五〇—五七七）に活躍した学者であろうと思う。

#### (8) 耆闍（安廩）の六宗教

先に慧光の四宗教判をのべた際、かれはまた六宗教判を唱えたことにふれたが、いまここでそれを検討するに当り、慧光の六宗教判を用いた安廩（五〇七—五八三）の説から、逆に光統の教判を考察しよう。まず續高僧伝卷七により安廩の人となりを眺めてみよう。

积安廩。姓秦氏。晋中書令靖之第七世也。寓居江陰之利成県焉。

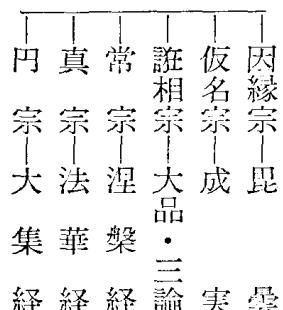
：年二十五啓勅出家。乃遊方尋道。北詣魏國。於司州光融寺容公所採習經論。：並聽嵩高少林寺光公十地。一聞領解頓尽言前。深味名象。並畢中意。又受禪法。悉究玄門。請業之徒屢申弘益。在魏十有二年。：梁泰清元年（五四七）始發彭浦。門人擁從還届揚都。武帝敬供相接。勅住天安。講花嚴經。開永定元年（五五七）春乃請入內殿。世祖文皇又請入昭德殿。開講大集。樂說不窮重筵莫擬。：有勅住耆闍寺。：至德元年（五八三）建寅之月遷化于房。春秋七十有七。

この伝記によれば、かれは梁から陳にかけて活躍した人で、智顗とは金陵仏教界における同時代の人で、しかも僧伝に載るほどの学者であつたから、智顗も恐らくかれを知っていたのであろう。

智顗は法華玄義卷十に安廩の六宗教判について次のようにいつている。

有人称光統云。四宗有所不取。更開六宗。指法華万善同帰。諸仏法久後要當說真實。名為真宗。大集染淨俱融。法界円普名為圓宗。余四宗如。前即是耆闍凜師所用。

この六宗教判を図示すると次の通りである。



これに対して法藏は華嚴五教章に次のように記している。

依耆闍法師立三六宗教。初二同衍師。第三不真宗者明諸大乘通説諸法如幻化等。第四真宗者明説諸法真空理等。第五常宗者明説真理恆沙功德常恆等義<sup>(1)</sup>等。第六円宗者明法界自在緣起無礙德用圓備亦華嚴法門等是也。

両者の所伝を図示する。



この表からも分るように、智顗所伝の六宗判中、第四番目までは雲隱の四宗判と同じで、後の部分は宗名や配する経名まで不同ないし不明である。ただ教判として重視すべき最高位の円宗に配する經典が、両者の所伝では異っていることに注目すべきである。この点は智顗（五三八—五九七）、法藏（六四三—七二二）の生卒年代からみると、法藏は智顗より一一五年も後輩であるから、智顗所伝の方が真に近いものであると思われる。また安廩の伝によると、かれは陳の文帝の勅命で大集經を講じており、この經が智顗のいうように「染淨俱融・法界圓普」の円宗として、当時流行していたことが反映して、教判中最上の位置を獲得したものであろうと思う。<sup>(2)</sup> 智顗所伝

によると、初期地論師の四宗判では、涅槃華嚴兩經は最上位に置かれていたが、六宗判に至っては華嚴經は姿を没し、涅槃經は格下げの形となつた点など興味ある問題を提示している。

### (9) 北地禪師の二種大乗教

ここにいう北地禪師とは、恐らく羅什をさすであろうが、智顗も北地禪師というのみでその名を明示しておらず、他の文献にも見当らないので何人をさすか不明である。それゆえ、いまその教判のみを記すことにする。

#### 法華玄義卷十上に、

北地禪師、明二種大乘教。一有相大乘、二無相大乘。有相者、如華嚴瓔珞大品等、說階級十地功德行相<sup>(3)</sup>也。無相者、如楞伽思益真法無詮次<sup>(4)</sup>一切衆生即涅槃相<sup>(5)</sup>也。

### (10) 北地禪師の一音教

一音教の教判については、北地禪師説、菩提流支説・羅什説・流支羅什説等があつて一定しない。それゆえこの順に従つて資料を掲げ、教判における一音教の性格について考察したい。

#### [I] 北地禪師説

##### 智顗の法華玄義卷十上に

北地禪師。非四宗五宗六宗二相半滿等教。但一仏乘無<sup>レ</sup>亦無<sup>レ</sup>也。<sup>74</sup>三。一音説<sup>レ</sup>法隨<sup>レ</sup>類異<sup>レ</sup>解諸仏常行<sup>ニ</sup>一乘<sup>ニ</sup>衆生見<sup>レ</sup>三。但是一音教<sup>レ</sup>

## 〔II〕 菩提流支説

### (1) 窺基の法苑義林章卷一に

後魏有<sup>ニ</sup>菩提流支法師<sup>。</sup>此名<sup>ニ</sup>覺愛<sup>。</sup>唯立<sup>ニ</sup>一時教<sup>。</sup>仏得<sup>ニ</sup>自在<sup>、</sup>都<sup>ニ</sup>不起<sup>レ</sup>心有<sup>ニ</sup>說不說<sup>。</sup>但衆生有<sup>レ</sup>感<sup>。</sup>於<sup>ニ</sup>一切時<sup>ニ</sup>謂<sup>レ</sup>說<sup>ニ</sup>一切法<sup>。</sup><sup>75</sup>（この一時教も一音教の意であることは明らかである。まま覺愛<sup>。</sup>というは道希の誤りではなかろうか。）

### (2) 法藏の華嚴經探玄記卷一に

後魏菩提留支立<sup>ニ</sup>一音教<sup>。</sup>謂一切聖教唯是如來一圓音教<sup>。</sup>但隨<sup>ニ</sup>根異<sup>ニ</sup>故分<sup>ニ</sup>種々<sup>。</sup>如<sup>下</sup>經<sup>ニ</sup>一雨所潤等<sup>。</sup>又經云<sup>中</sup>仏以<sup>ニ</sup>一音<sup>ニ</sup>演<sup>ニ</sup>說法<sup>。</sup>衆生隨<sup>ニ</sup>類各得<sup>レ</sup>解等<sup>。</sup>

## 〔III〕 羅什説

### 〔IV〕 流支羅什説

#### (1) 慧苑の統華嚴經略疏刊定記卷一に

立<sup>ニ</sup>一音教門自有兩家<sup>。</sup>一後魏菩提留支云如來一代說法不離一音<sup>。</sup>故如來一音同時報方<sup>。</sup>大小並陳<sup>。</sup>是故聖教雖多差別<sup>。</sup>不離一音<sup>。</sup>二東秦羅什三藏云仏一圓音平等無二<sup>。</sup>無思普應機聞自殊<sup>。</sup>非謂言音本陳大小故<sup>。</sup>維摩云<sup>。</sup>仏以一音演說法<sup>。</sup>衆生各各隨所解<sup>。</sup>

#### (2) 澄觀の華嚴經疏鈔玄談卷四に

以上の資料で分るよう<sup>。</sup>もし北地禪師が羅什であるとするとならば、一音教の教判創始者は菩提流支か、または羅什であることになる。だが羅什説を否定する意見もある。それによると、

「羅什は教判として一音教を説いた形跡がないのである。現存する文献による限り、彼の一音教の典拠は、廬山の慧遠との問難往復の書を集めた「鳩摩羅什法師大義」卷上の中の真法身像類に関する羅什の返書中にある「如以一音、而衆生隨意所聞」（大正四五・一二五〇）の句にあると思われるが、この文句は教判を説かんが為のものではなく、法身を説明する為にたまたま維摩經所説の意味を依用したものである。故に淨影でも天台でも嘉祥でも、右の文を見て居たに相違ないに拘らず、彼等が古來の教判を紹介する際に羅什の一音教を云わなかったのである。これを教判として取上げたのは円測の「解深密經疏」卷一（正統一・三四・二九八左上）に始まるのであって、其後慧苑・澄觀等に依て襲用せられて居るのである。<sup>76</sup>」

といつていて、また流支説についても窺基・法藏・慧苑と伝承されているが、当時の代表的学者である智顗や吉藏が言及していないところをみると、流支が一音教を唱えたという根

拠は薄弱になつてくる。

しかし教判の創始者が誰であろうとも、教判といふものは、常に分類的であるとともに、綜合的統一的立場をとるものであるから、たんに分類し並列するのみでは、眞の教判の名に値しない。一音教こそ綜合統一の立場を代表するものとして立派な教判であると思う。

菩提流支の一音教の意味するところは、いくたの差別ある法門があるのは、仏みずから万差の法門を具有しているからであつて、それを一音をもつて、あらゆる機根に向つて大小乗を同時にのべたというのである。

これに對して羅什は、仏の説法はあえて時機というものを考慮せず、ただこれを聞く衆生が各人各様に聞き取り、理解するのであつて、法門に差異があるのではないというのである。

ゆえに一音教判の主旨は、維摩経が「仏以一音演説法。衆生隨類各得解。」というように、仏の一音の中に機根の類別を認めているのであり、衆生の側に五姓各別的な考え方があることを言わんとしたものである。それゆえ、いかなる教説も究極的には、特殊な個別的なものをうるということを意味している。仏は一円音によつて普遍的な真理を説くが、その一音はまた同時に「衆生隨類」の一音でなければならない。一音という思想は、このように機根の類別を前提として発展す

るものである。

一音教判と諸經を類別する分類的教判との二つの立場を両端として、その間を有機的に連繫を保つものでなければならぬ。教判にはかかる二重性格があるからこそ、分類的教判においては、自己の属する宗派的見地からみて、仏の一音が最高位の立場を示すものとして理解され、仏の一円音が「即」諸教として分類的、個別的であることが可能となるのである。

要するに教判とは個と全、一と多との相即のもとに成立しているのである。それゆえ教判の概念である分類と綜合統一の二つの立場が、仏の一円音中に包含されていることが理解されるのである。

## 結び

以上、中国における仏教受容期における教判思想を、智顕のいう南三北七の十家を中心に論述した。この十家の教判の中心となるものは、南地においては慧觀の五時教判であるといえよう。この五時教判は梁の三大法師を中心として梁陳の間に盛行したから、智顕・吉藏・窺基は他師の教判を批判しないで、主として慧觀の五時教判を批判している。智顕の教判も主として慧觀の五時教判にもとづいているが、かれ以前における法華教学の第一人者は光宅寺法雲であるから、かれの

五時教批判もつねに法雲を対象としたようである。

北地においては、地論宗の慧光の教判が中心となつてゐるようである。かれの教判は地論・華嚴両宗のものはみな依用していることによつても知られる。

かく慧觀・慧光の教判が中心となつて、南地では智顥により、北地では法藏を待つて教判思想はさらに発展していくのである。しかしこの両者の複雑な教判に対する自律作用として、吉藏や窺基にみられる簡単な教判が生まれたことも、思想史上注目すべきことである。

(三八·一二·一)



大正藏三三・八〇一a+b  
布施前陽書二九三頁參照

布施前掲書二九三頁參照

統藏經第八套第三冊二二七頁右上  
布施前揭書二九三頁

大正藏三八・二四九a

同  
五〇・三七九c—三八〇a

大正藏五〇・三七六c

同五〇·三七三

同五〇·三七三  
b

同三七、四九三 a b

同上

同  
五〇・三七九b—c

同  
五〇·三六八b—c

同五五・六七b

同五五·一二

日本校訂支那撰述六五一頁下

大正藏三四・三八二

同四五·五b

續藏經第八卷第三冊二二六頁右

同上

同上

同三·五七四

同三三・六〇五b

中国初期仏教における教判思想（佐藤）

中国初期仏教における教判思想（佐藤）

一三四

同 五〇・四六三c—四六五a

大日本仏教全書法華三大部復真鈔一七九頁下  
大正藏五二・二三三a—b

同 五二・二三三a

五〇・四九三c

三四・三六三c

三三・八〇一b

五五・六八〇a

四五・四六五a—b

統藏經第八套第三冊二二七頁右上下  
大正藏三三・八〇一b

大正藏三三・三八四c

同 同 三四・六a

四五・二四七b

統藏經第三四套第四冊二九八頁左上  
第五套第一冊八頁左上

同 同 第八套第三冊三二四頁左上  
林屋友次郎「教判論序説」二四頁

大正藏三三・八〇一b

大正藏四五・六三c

同 同 三四・三八四c

同 同 三七・六a

大正藏四五・六三c

同 同 四二・七b

統藏經第三四套第四冊二九八頁左上

大正藏三五・一一〇c—一一一a

鳳潭五教章匡真章卷二に「檢三光師華嚴疏本邦所存異卷四第一卷  
云、此經者三教之中蓋是頓教所撰」（大正藏七三・三四八b）

大正藏三三・八〇一b

佛教大系五教章第一、二六二頁

統藏經第五套第一冊九頁左上  
大正藏五〇・四八〇b

同 三三・八〇一b

佛教大系五教章第一、二六三頁  
布施前揭書五五五頁參照

大正藏三三・八〇一b

大正藏三三・八〇一b

大正藏三三・八〇一b

同 右

四五・二四七a

同 三四・一一〇c

統藏經第三四套第四冊二九八頁左上  
統藏經第五套第一冊八頁右下

大正藏一・八・三・二二四右下  
統藏經第四四套第一冊十七頁右上

林屋前揭書

81 80 79 78 77 76 75 74 73 72 71 70 69 68 67 66 65 64  
大正藏三五・一一〇c—一一一a